

Walter Sparn

»Religionsmengerei«?

Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff

Wer von »Synkretismus« spricht, macht ein Orientierungsangebot – ein attraktives, wie die erstaunliche Konjunktur des Begriffes in der aktuellen Sprache der religionsanalytischen Wissenschaften, aber auch sein Gebrauch in der populären Zeitdiagnostik belegt. Er verheißt, in vielschichtig bewegten und irritierend unübersichtlichen Gemengelagen plausible Beziehungen oder sogar kausale Zusammenhänge benennen und die Situation als Struktur oder wenigstens als Kontext und als Prozeß oder doch als Resultat charakterisieren zu können. Aber zugleich gibt, wer von »Synkretismus« spricht, ein schwieriges, eher desorientierendes Problem auf. Der Begriff ist notorisch vieldeutig, und sein Gebrauch schiebt neutrale Beschreibung und engagierte Wertung immer wieder ineinander. Manchen Interessierten mag das gar nicht so unwillkommen sein; ein über sich selbst rechenschaftswilliges Interesse am Phänomen »Synkretismus« kann sich mit dieser Konfusion nicht einfach abfinden. Das gilt auch von der Theologie, und dies gerade in ihrem Unterschied zu den Religionswissenschaften. Denn wenn die Theologie, anders als jene, synkretistische Phänomene nach christlich-religiösen Maßstäben beurteilen soll, muß sie diese nicht nur überhaupt und von außen beschreiben können, sondern überdies als Phänomene in der eigenen religiösen Welt, als Entwicklungen, Veränderungen und Verschiebungen eben auch am und im Christentum selbst – dem Christentum, dessen Selbstverständnis sie ja zu reflektieren hat. In der Theologie lassen sich daher der normative und der deskriptive Gebrauch des Synkretismusbegriffs nicht scheidlich-friedlich trennen, sondern allenfalls, hoffentlich wohlunterschieden, zuordnen.

Die Schwierigkeit aber auch Notwendigkeit eines theologischen Synkretismusbegriffes hat sich in letzter Zeit beträchtlich verschärft. Zu den Folgen der neuzeitlich-christlichen »Äußerer Mission« in der Dritten und Vierten Welt gehören nicht nur die Prozesse der Inkulturation des Christentums, sondern inzwischen auch synkretistische Prozesse zwischen dem angenommenen Christentum und der einheimischen Religionstradition, die als unvermeidlich oder sogar als wünschbar gelten; weltweit hörbar hat dies der Auftritt der Koreanerin Hyun

Kyung Chung auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra am 8. Februar 1991 signalisiert¹. Und zu den Folgen der neuzeitlichen Religions- und Kulturgeschichte in der Ersten und Zweiten Welt gehören nicht nur Prozesse der Emanzipation vom tradierten Christentum, sondern auch synkretistische Prozesse zwischen den kirchlichen Christentümern und den teils aus fremden Kulturen kommenden, teils aber auch einem christlichen Kontext entstammenden, aber nun frei bestimm- und wählbaren religiösen Überzeugungen und Verhaltensweisen. Auch diese Prozesse gelten nicht selten als unvermeidlich oder sogar wünschbar – realisieren sie doch individuelle Selbstbestimmung in einer Lage weltanschaulich-religiöser Toleranz und marktförmig-religiöser Konkurrenz; dafür kann nicht nur die Jugendkultur oder die theosophische und esoterische Szene, sondern auch der selbst bei treuen Kirchenmitgliedern gängige Alltagssynkretismus angeführt werden². Schon die Beschreibung der einigermaßen deutlichen interreligiösen Synkretismen, vollends der Versuch, die Synkretismen innerhalb der Kultur christlicher Herkunftsprägung zu beschreiben, zwingt zur Stellungnahme in der Frage, was man in diesen Prozessen als »christlichen« Faktor ansieht und wie dieser sich zu dem »Christentum« verhält, wie es diesseits solcher Prozesse existiert oder doch existierte. Es erfordert, anders gesagt, das Christentum im Blick auf seine eigene und vielleicht eigenartige Synkretismusfähigkeit in Betracht zu ziehen und dies in die Norm des »Christlichen« zu integrieren.

Im folgenden möchte ich zeigen, daß die Theologie, wenn sie in der aktuellen religiösen Situation orientieren soll, sich nicht auf den deskriptiven Synkretismusbegriff der Religionswissenschaften oder aber auf die Verteidigung einer synkretismusbedrohten Identität des Christentums zurückziehen kann, sondern aus der Entwicklungs- und Veränderungslogik eben des Christentums die Möglichkeit von christlichem Synkretismus erklären muß – und dann auch die Christlichkeit eines wirklichen Synkretismus' prüfen kann. Die Plausibilität eines solchen, deskriptiven und normativen Anspruchs genügenden Synkretismusbegriffes werde ich als protestantischer Theologie darzulegen versuchen – gilt

1. Dokumentiert in *Hyun Kyung Chung*: Schamanin im Bauch, Christin im Kopf. Stuttgart 1992. Vgl. dazu *Theo Sundermeier*: Inkulturation und Synkretismus, in: *Evangelische Theologie* 52 (1992), 192-209, bes. 202ff.
2. Vgl. *Wolfgang Greive, Raul Niemann (Hgg.)*: Neu glauben? Religionsvielfalt und religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 1990, bes. *Karl-Fritz Daiber*: Alltagssynkretismus und dogmatische Tradition, a.a.O. 101-113, *Volker Drehsen*: Vom Beat zur Bricolage. Synkretismus als jugendliches Protestverhalten, a.a.O. 114-134, *Christof Schorsch*: Der Drang nach Ganzheit. New Age als synkretistisches Phänomen, a.a.O. 135-145, *Michael von Brück*: Christliche Mystik und Zen-Buddhismus. Synkretistische Zugänge, a.a.O. 146-166. Zur theologischen Orientierung vgl. jetzt *Reinhart Hummel*: Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?, Darmstadt 1994, 61-105.

gerade der Protestantismus, jedenfalls in seiner volksskirchlichen »Unbestimmtheit«³, nicht mehr nur als besonders modernisierungsfähig, sondern auch als besonders synkretismusgefährdet. Doch anders, als in dieser Sorge um möglichen Identitätsverlust unterstellt, verkörpert die protestantische Ausprägung des Christentums gerade in dieser Sache eine angemessene Realisierung des »Christlichen« überhaupt.

I. Deskription und Normativität

1. Daß ein theologischer Synkretismusbegriff mehr leisten muß als ein religionswissenschaftlicher, besagt freilich in gar keiner Weise, daß er dessen *deskriptive* Kompetenz geringschätzen dürfte. Allenfalls wird ein Theologe den an sich trivialen Sachverhalt beharrlicher im Auge behalten, daß es einen strikt deskriptiven Begriff von Synkretismus nur intentional gibt und daß auch seine karg analytische Definition als »mehr oder weniger bewußte Antwort auf Verunsicherungen durch fremde religiöse Systeme, die in einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen den Systemen resultiert«⁴, normative Implikate hat und behält. Denn im Blick auf das hier zu Beobachtende geht es zweifellos um Vorgänge, die für alle Beteiligten von existentiellern Belang sind, die sich in der Selbstausslegung anders ausnehmen als in der Außensicht, und deren normative Aspekte, da sie emotional besetzt sind, sich recht erfolgreich dissimulieren: So etwas wie religiöse (übrigens auch bloß »weltanschauliche«) Identität läßt sich aus der Beobachterperspektive weder vollständig noch sicher fixieren. Aber auch im Blick auf den Beobachter gilt hier in verstärktem Maße, was für die Analyse von kulturell Anderem und Fremdem überhaupt unvermeidlich ist. Selbst die allgemeinsten Formen der Wahrnehmung und des Verstehens sind, in schwer und auch nie endgültig bestimmbarer Weise, zunächst Bestandteil der eigenen Kultur; so muß stets damit gerechnet werden, daß tatsächlich unklare, mit der eigenen kulturellen oder religiösen Herkunft verbundene Wertungen, Hoffnungen oder Befürchtungen perspektivisch und kategorial in die Deskription her-

3. Vgl. *Joachim Matthes*: Unbestimmtheit. Ein konstitutives Merkmal der Volkskirche?, in: Ders. (Hg.): Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Gütersloh 1990, 149-162.
4. So in Zusammenfassung der neueren religionswissenschaftlichen Begriffsbildung *Christoph Bochinger*: Art. Synkretismus, in: Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994, 320-327; hier: 322. Zur heuristischen Arbeit vgl. *Hermann P. Siller*: Synkretismus. Bestandsaufnahme und Problemanzeigen, in: *Hermann P. Siller* (Hg.): Suchbewegungen. Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 1-17.

einspielen. Vielleicht darf man die hier leitenden Interessen im Falle von Synkretismen, die von der Welt des Betrachters weit entfernt liegen oder in längst vergangene Zeiten gehören, für geringfügig halten, oder, insofern sich solche Interessen im wissenschaftlichen Austausch gegenseitig aufheben, für vernachlässigbar. Keinesfalls ohne Einfluß bleibt jedoch die wertende Stellungnahme, die unvermeidlicherweise die Analyse von Tatbeständen und Vorgängen affiziert, die der eigenen Welt zugehören, sofern diese eine bestimmt und auch religiös geprägte Kultur darstellt. Dies aber ist der Fall bei allen nicht historisch distanzierbaren Synkretismen, sowohl bei den gegenwärtigen Austausch- und Vermischungsvorgängen zwischen christlichen Kirchen und anderen verfaßten Religionen als auch und erst recht bei der synkretistischen »Neuen Religiosität« in der Ersten und Zweiten Welt. Dies alles stets aufmerksam in Rechnung stellend, wird der Theologe die deskriptive Intention des Synkretismusbegriffes dann allerdings so stark wie möglich machen und an dem religionswissenschaftlichen Ideal, das sich zwar nicht abschließend, aber in immer erneuter Selbstdistanzierung des Beobachters ein Stück weit realisieren läßt, nichts abmarkten wollen – jedenfalls dann, wenn sie ihre Funktion als Selbstkritik des real existierenden Christentums ernst nimmt.

Der traditionelle theologische Synkretismusbegriff hat diese deskriptive Aufgabe allerdings zunächst hintangestellt; die Verschiedenheit der synkretistisch angeblich zusammenpassenden Elemente schien allzu deutlich. Das gilt schon für das erste Vorkommen im sogenannten »Synkretistischen Streit« des 17. Jahrhunderts, in dem einige lutherische Theologen Wittenbergs gegen die Helmstedter Theologen verhindern wollten, daß deren nur der *Confessio Augustana*, nicht aber der (jene spezifisch fortschreibenden) Konkordienformel verpflichtetes Luthertum sich gegenüber den Reformierten als religiös verträglich darstellen könnte. Hier wird die antike, durch Erasmus wieder aufgegriffene Wortbedeutung von »Synkretismus«, das pragmatische, ja taktische Zusammenstehen von unter sich Uneinigen angesichts Dritter, nämlich äußerer Feinde, theologisch rückgekoppelt und als religiöser Synkretismus definiert – von den reformierten Kirchenpolitikern und ihren Helmstedter Freunden, in der Annahme einer Übereinstimmung im christlich Fundamentalen, als legitim bejaht, von den Konkordienlutheranern, in der Annahme des Streits im Fundamentalen, als illegitim verworfen⁵. Nicht mehr auf konfessionelle

5. Vgl *Walter Sparr*: Art. Synkretistischer Streit, in: *Evangelisches Kirchenlexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd.2, Wuppertal 1996. Von diesem Synkretismusbegriff wird in der Schulphilosophie noch des 17. Jahrhunderts (Jakob Thomasius) der »philosophische Synkretismus« unterschieden, der es seinerseits negativ wertet, verschiedene Meinungen von derselben Sache nicht als solche zu dulden und zusammenzuzwingen, »was nicht zusammen gehört«, nämlich unterschiedlichen Systemata zugehörig ist. Dieser (der polyhistorisch-eklektischen, nicht der Wolffischen Philosophie

Identität, sondern auf die des Christentums im ganzen bezogen, haben bis vor kurzem die theologische Apologetik und die Missionswissenschaft in Deutschland den Synkretismus, jedenfalls den »bewußten«, »prinzipiellen«, pejorativ gebraucht als nicht bloß das Verfahren, sondern die Sache berührend: die das Christentum verändernde Übernahme fremder Religiosität, die »synkretistische Versuchung«⁶. Doch hat auch dieser Strang des Gebrauchs des Synkretismusbegriffes sich stets auf Beschreibungen bezogen, die auch über die Wertungsgrenzen hinweg zustimmungsfähig waren. Die angesprochenen Sachverhalte wurden in anderer Perspektive dann auch anders bewertet: So ist seinerzeit keineswegs bestritten worden, daß die konfessionelle Diskrepanz mit bürgerlich-politischer Kooperation koexistieren könne; die neueren Gegner des »prinzipiellen« Synkretismus bestritten nicht, daß unvermeidlich und zurecht von einem »unbewußten«, »organischen« Synkretismus gesprochen werden müsse. Selbst die gegenwärtigen Klagen über die Synkretismusbedrohung des Protestantismus sind in der Regel mit der Versicherung verbunden, daß die Bewahrung der religiösen Identität nicht Abschottung von allen Austausch- und Aneignungsprozessen bedeuten solle.

Einen methodisch deskriptiven Synkretismusbegriff hat die neuere Theologie ohnedies auch selber entwickelt, in ihrer historisch-kritischen Arbeit. Mit diesem Begriff haben Hermann Gunkel und Adolf Harnack die Formationsphase des Christentums in der Antike gekennzeichnet: eine exklusive, in bestimmten Grenzen synkretistische Religion in einer pluralistisch-synkretistischen religiösen Welt. Ernst Troeltsch hat diesen Begriff dann auch zur Beschreibung der religiösen Situation in der modernen europäisch-amerikanischen, nur ihrer Herkunft nach christlichen Kultur verwandt⁷. In der Tat kann die Theologie spätestens dann nicht mehr eines religionsanalytischen Synkretismusbegriffes entraten, wenn ihre »Welt« so verschiedenartige religiös-weltanschaulichen Phänomene und so vielfältige Prozesse ihrer gegenseitigen Beeinflussung enthält, wie dies in der späten Moderne der Fall ist; einer Moderne, die Willem A. Visser't Hooft schon vor dreißig Jahren als die »vierte synkretistische Welle« auf uns

verdankte) Synkretismusbegriff ist, gegen die landläufige Meinung, im ganzen 18. Jahrhundert geläufig, und auch I. Kant kennt ihn aus dieser Tradition, vgl. *Johann Georg Walch*: Art. »Synkretismus«, in: *Philosophisches Lexicon* (1724), 2. Aufl. Leipzig 1733, Sp. 2509-2513, Zitat: Sp. 2513.

6. *Hendrik Krämer*: Religion und christlicher Glaube. Göttingen 1959, 404; *Willem A. Visser't Hooft*: Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus? (No other name. The Choice between Syncretism and Christian Universalism, 1963), Basel 1965, 12f.
7. Zurecht hat daher *Volker Drehsen* in seiner Bayreuther Antrittsvorlesung von der »wachsenden Wahrscheinlichkeit von Synkretismen in der modernen Gesellschaft« gesprochen, jetzt in: *Ders.*: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Gütersloh 1994, 313-345; Zitat: 313.

zukommen sah⁸. Vermag sich die Theologie nicht auf eine Deskription von »Synkretismus« zu beziehen, die auch außerhalb ihrer selbst als plausibel gelten kann, dann steht sie, wie überhaupt im Blick auf Religion, nur vor der Alternative, alle Entwicklungen und Veränderungen entweder als dem Christlichen schlechthin fremd und bedrohlich auszugrenzen oder sie aber für das Christentum, wenn schon nicht monokausal so doch primär erzeugend und dominierend zu beanspruchen. Beides, der apotropäische und der imperiale Gestus, sind dem Christentum, in allen Hauptlinien seiner Selbstausslegung, nicht angemessen. Vielmehr gehört zur historischen Kontinuität des Christentums nachweislich die Fähigkeit zu einem differenzierten Verhältnis zu solchen Prozessen; es kann die ausgrenzende, »antisynkretistische« aber auch die verknüpfende, »synkretistische« Reaktion bedeuten, sowohl die Kraft der Negation als auch die Kraft der Assimilation zeigen⁹.

Selbstverständlich kann die Theologie auf den *normativen* Gebrauch des Synkretismusbegriffs nicht verzichten, das heißt: nicht auf die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen christlich legitimem und christlich illegitimem Synkretismus. Sonst wäre sie nicht mehr der Reflexion des Christentums in Entsprechung zu dessen Selbstverständnis verpflichtet, und mit dem völligen Verlassen der Innensicht auf die christlich-religiöse Praxis würde sie zur Religionswissenschaft. Doch gerade für die Einschätzung der Kompatibilität oder Inkompatibilität eines synkretistischen Prozesses aus der (angenommenen) Innensicht des Christentums bedarf die Theologie eines deskriptiven Synkretismusbegriffes, der den fraglichen Prozeß aus einer (methodisch eingenommenen und interdisziplinär gesicherten) Außensicht in seinen Faktoren, Umständen und Resultaten möglichst genau und vielseitig zu beschreiben sucht. Die Begründung hierfür ist so alt wie das Christentum selbst. Es hat im großen und ganzen seine material und funktional spezifische religiöse Praxis zur umgebenden »Welt« aus inneren Gründen weder einfach in das Verhältnis der negierenden Exklusion noch einfach in das Verhältnis der inkludierenden Affirmation gesetzt, sondern in das einer differenzierten, zwar schon jetzt anspruchsvollen, aber in dieser Weltzeit nicht einzuziehenden Korrelation. Auf der Reflexionsebene bedeutete

8. *Willem A. Visser't Hooft*: Kein anderer Name (wie Anm.6), 30. Allerdings kam diese Prognose schon zu spät, denn das Auftreten der neuereigenen, teils östlich-theosophischen, teils neuheidnischen Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert läutete erkennbar (und auch kommerziell bereits lohnend) eine neue Ära in der europäisch-amerikanischen Religionsgeschichte ein; bereits *Oswald Spengler* wies diesem »volkstümlichen Synkretismus« den epochalen Rang einer »zweiten Religiosität« zu: *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. II, München 1922, 382f. Vgl. auch *Thomas Nipperdey*: *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988, 143ff.
9. So zurecht *Siegfried Wiedenhofer*: *Methodologische Vorüberlegungen zur theologischen Synkretismusrede*, in: Hermann P. Siller (Hg.): *Suchbewegungen* (wie Anm.4), 150-173, hier: 151, 157f.

dies traditionellerweise den Selbstbezug der Theologie auf die (von ihr bleibend unterschiedene) Philosophie; aktuellerweise besagt dies den Bezug auf alle religionswissenschaftlich arbeitenden Disziplinen¹⁰.

2. Die Schwierigkeit eines theologischen Synkretismusbegriffes besteht nicht nur in der Verknüpfung seines deskriptiven und seines normativen Gebrauch, sondern schon in der Schwierigkeit der theologischen Rechtfertigung dieser Verknüpfung in eben der *Norm* des Christlichen. Schlösse, um das traditionalistische Extrem zu nehmen, das normative Selbstverständnis jede äußerlich mitverursachte Veränderung des christlich Eigenen von vornherein aus, so wäre Synkretismus stets verdammenswerter Selbstverlust. Diese Ansicht wäre wohl mit gehörigem Selbstbetrug verbunden; aber es bleibt die Frage, ob und wie das religiös Eigene so bestimmt werden kann, daß es an sich selbst ein Verhältnis zu synkretistischen Prozessen haben und daher in solchen Prozessen unterscheidungskräftig zur Geltung kommen kann.

Wie die traditionalistische Abweisung dieser Aufgabe ist auch ihr progressistische Übererfüllung nicht tragfähig. Hierzu tendiert die neuerdings vertretene These, das Christentum sei überhaupt und durchweg eine synkretistische Religion, weil religiöse Produktivität als solche synkretistisch, das Christentum aber im besonderen Maße religiös produktiv sei: es verwirkliche seine kulturelle Universalität, ja seine »Absolutheit« eben in seiner synkretistischen Offenheit und Kraft¹¹. In der Absicht, die Beurteilung des Prozesses religiöser Produktivität nicht äußerlichen, fremden oder gewaltsam durchzusetzenden Kriterien zu überlassen, nimmt diese These den normativen Gebrauch des Synkretismusbegriffes weitestgehend auf den deskriptiven zurück. Am Ende sie muß aber auch sie, als »christliche« These, Kriterien für wünschbare religiöse Produktivität einführen, und das sind wiederum christliche oder doch dem Christentum analoge Kriterien¹². An der Generalisierung des Synkretismusbegriffes ist allerdings soviel richtig, als jede gestiftete und verfaßte Religion dann, wenn sie kulturell akzeptiert sein, »Volksreligion« werden will, die jeweils gegebene religiöse Welt integrieren können muß, wie differenziert und in welchem Verhältnis von Widerspruch und Anknüpfung auch immer. Das gilt nachweislich auch oder viel-

10. Vgl. *Walter Sparr*: Religion, in: *Glauben und Lernen* 5 (1990), 101-111.

11. So *Leonardo Boff*: Plädoyer für den Synkretismus. Aufbruch zur Katholizität des Katholizismus, in: *Ders.: Kirche: Charisma und Macht*. Düsseldorf 1985, 164-194, hier: 168f.; *Michael von Brück*: Einheit der Wirklichkeit, 2. Aufl. München 1987, 359. Deutlicher normativ gemeint bei *Wolfgang Pannenberg*: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: *Ders.: Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 252-295, hier: 270; sowie *Jürgen Moltmann*: Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 171ff, hier: 180.

12. Beispielsweise die »Grundkriterien« des »geistigen Gottesdienstes« und des »Dienstes am Mitmenschen«, *Leonardo Boff*: Plädoyer (wie Anm. 11), 190f.

leicht sogar im besonderen für die im Blick auf ihr Monolatriepostulat besonders rigiden biblischen Religionen: Der ausgebildete Jahweglaube des Alten Testaments und der christliche Glaube des Neuen Testaments, erst recht der Glaube und das religiöse Leben der ausgebildeten christlichen Kirche sind »per definitionem synkretistisch«¹³. Aber hier wird die Rede von »Synkretismus« so weit gedehnt, daß er von »Indigenisation« oder, wie heute meist gesagt, »Inkulturation« ununterscheidbar wird. Der Begriff wird außerdem auf deskriptive Aufgaben in solchen religionshistorischen Situationen festgelegt, in denen wenigstens eine der aufeinandertreffenden religiösen Welten ihrer inneren Verfassung nach universalistisch ist, z.B. sich missionarisch betätigt oder sich doch als sozial überlegen erweist. In den aktuellen religiösen Austauschprozessen kann jedoch noch nicht sicher unterschieden werden zwischen der bewußten Annahme und Verarbeitung von Andersheit und Fremdheit – und möglicherweise täuscht sich diese Absicht über sich selbst und ihre Möglichkeiten – und den tatsächlichen Aneignungs- und Selbstveränderungsprozessen in der kulturellen Koexistenz oder sogar Symbiose von traditional und institutionell stabilen Religionsformen¹⁴.

Gegenläufig zur Generalisierung des Synkretismusbegriffs hat die religionswissenschaftliche Diskussion dem in jeder religiösen Traditionalität oder Institutionalität implizierten normativen Anspruch begrifflich Rechnung zu tragen versucht. Zustimmung hat insbesondere die Unterscheidung zwischen »Synkretismus auf Systemebene« und »Synkretismus auf Elementebene« gefunden. Die Übernahme, Umdeutung und Verschmelzung von religiösen *Elementen* fremder Herkunft und Eigenart kann ihr zufolge von einem religiösen System geduldet, ja gefördert werden, solange nicht die Systemgrenze tangiert und damit die Identität des religiösen *Systems* bedroht wird¹⁵. Dieser formale (und insofern auch neutrale) Begriff hat gegenüber dem mit Religion überhaupt koextensiven Synkretismusbegriff den Vorzug, auf viele, vielleicht sogar auf alle sozial er-

13. *Theo Sundermeier*: Synkretismus und Religionsgeschichte, in: Hermann P. Siller (Hg.): Suchbewegungen (wie Anm.4), 95-105, hier: 98. Vgl. *Nathan Peter Levinson*: Synkretismus im Judentum und im Neuen Testament, und *Henning Paulsen*: Synkretismus im Urchristentum und im Neuen Testament, beide in: Wolfgang Greive, Raul Niemann, Neu glauben? (wie Anm.2), 23-33 bzw. 34-44. Vgl. auch *Fritz Stolz*: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, 212ff.
14. Zur den seit Gustav Mensching und Carsten Colpe gebräuchlichen Unterscheidungen von unbewußtem (intuitivem, organischem, symbiotischen, vertikalen) und bewußtem (prinzipiellem, synthetischem, horizontalem) Synkretismus vgl. *Theo Sundermeier*: Synkretismus (wie Anm.13), 100ff.
15. Dieses Modell verdankt sich vor allem dem Bayreuther religionswissenschaftlichen Kollegen *Ulrich Berner*: Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs. Wiesbaden 1982, 85ff.; *Ders.*: Synkretismus und Inkulturation, in: Hermann P. Siller (Hg.): Suchbewegungen (wie Anm.4), 130-144, hier: 135f.

scheinenden religiösen Prozesse anwendbar zu sein; er erlaubt auch dem Repräsentanten von Religion, legitimen und illegitimen Synkretismus zu unterscheiden und so den eigenen Anspruch auf Besonderheit und Verschiedensein festzuhalten, bis zur Konkurrenz und zur Exklusivität. Allerdings verpflichtet die Annahme einer »Systemidentität« zu einer ganzen Reihe von Auskünften, die nicht leicht zu beschaffen sind. Insbesondere fragt sich, wodurch sich die »Systemidentität« einer Religion definiert und wer im Zweifelsfall darüber befindet. Mit welchen Mitteln, in welchen Verfahren und nach welchen Kriterien fällt diese Instanz ihr Urteil? Oder ist das letztendlich eine Frage der Macht?¹⁶

Nun, im hochgradig institutionalisierten Christentum gibt es Theologen, und ihre Aufgabe ist zu definieren, was für christlich zu gelten hat; sie haben auch Kriterien dafür, die kirchlich geltenden Dogmen; die kirchliche Jurisdiktion sorgt für die Erhaltung der »Systemidentität«. Aber dieser Hinweis beantwortet noch keineswegs die gestellten Fragen, nicht einmal in der Außerperspektive auf das römische Lehramt, geschweige denn auf »das Christentum«. In der Binnenperspektive der christlich-religiösen Praxis – sofern sie dem ihr genuinen Freiheitspathos nicht ganz absagen und in erneute Unmündigkeit regredieren will – definieren weder die Theologen das »Christliche«, noch wird das Christentum als »System« oder auch nur als »Ganzes« von amtskirchlichen Autoritäten garantiert, nämlich überhaupt nicht von empirischen Instanzen. Jener Praxis ist die uneinziehbare Unterscheidung zwischen empirischem Bestand und religiösem Grund des Christentums schlechthin konstitutiv; sie war nämlich stets Gegenstand des christlichen Glaubensbekenntnisses. Allerdings soll jede christliche Gemeinschaft den Kriterien der »wahren Kirche« zu entsprechen suchen, aber diese »heilige, christliche Kirche« ist und bleibt Glaubensgegenstand, wie schon das *Symbolum Apostolicum* bislang unwidersprochen feststellt. Unter dem Vorbehalt, daß das Christentum in keiner seiner gegebenen und etwa noch möglichen Sozialformen völlig realisiert ist, steht daher jede Sorge um die Identität einer christlichen Gemeinschaft, auch der eigenen und gerade dann, wenn sie an der wahren Kirche partizipieren und also »das Christentum« repräsentieren will. Die nicht bloß faktische, sondern prinzipielle *Nicht-Identität* jedes Christentums mit »dem« Christentum¹⁷ war denn auch immer ein Motiv der Kritik an historisch überlieferten und sozial wirklichen Beständen, d.h. die Kritik an den Versuchen, religiöses Selbstbewußtsein auf soziale und ideologische Macht zu gründen und Sicherungsinstrumente dieser »offiziellen« Religiosität zu entwickeln.

Im Blick auf das Christentum ist daher die Frage eher schwierig zu beantworten, ob und wie sich seine »Systemidentität« beschreiben läßt, die Synkre-

16. Daß Synkretismus auf jeden Fall auch mit Machtkonflikten zu tun hat, wenn »offizielle Religion« involviert ist, betonen zurecht *Hermann P. Siller*: Synkretismus (wie Anm.4), 5, 13f. und *Theo Sundermeier*: Synkretismus (wie Anm.13), 101f.

17. Vgl. *Hermann P. Siller*: Synkretismus (wie Anm.4), 11.

tismen im Unterschied zu internen Prozessen hervortreten ließe und den Maßstab für die Unterscheidung legitimer und illegitimer, eben systemgrenzauflösender Synkretismen bilden könnte. Eine historisch abstrakte Kategorie der »Identität« ist dafür offensichtlich nicht tauglich, noch weniger wie schon früher die Kategorie des »Wesens« des Christentums¹⁸. Sie müßte mit einem temporalen Index versehen werden, d.h. die Wahrheit und Gewißheit des religiösen *Eigenen* in seiner genuinen *Veränderlichkeit* artikulieren, müßte also, statt Charakteristika einer fixen Identität des Christentums, die Konstituentien und Faktoren seiner religiösen Kontinuität benennen.

II. Zur Traditionslogik des Christentums

Die Feststellung generativer Merkmale, kraft derer das kulturhistorisch so vielfältige Christentum als mit sich gleich wiedererkannt werden kann, scheint heutzutage schwieriger als vor der Ausbildung und außerhalb der neuzeitlichen Moderne. Konstitutive Eigenarten der Moderne sind zugleich, wenn auch in schwer bestimmbareren Relationen, Eigenarten des zeitgenössischen Christentums der Ersten und Zweiten Welt. Das gilt zumal von denjenigen Merkmalen, die der hier zu beobachtende Synkretismus voraussetzt und seinerseits mitbefördert, wie vor allem die Individualisierung des Lebens und die Pluralisierung seiner sozialen Welten, neuerdings aber auch die Marktförmigkeit der medialen Kommunikation¹⁹.

Schon deshalb bringt es wenig, die zeitgenössischen Synkretismen an einer christlichen Identität zu messen, deren Feststellung von historischen Veränderungen und speziell von den synkretismusfördernden Modernisierungsprozessen bloß absieht und vorgeblich reine Ursprünge stilisiert. Die normative Auszeichnung des *Anfangs* einer religiösen Tradition – wozu nicht nur Theologen, sondern auch Religionswissenschaftler neigen – ist ebenfalls abstrakt, und zwar gerade im Blick auf die Ursprünge des Christentums. Denn was daran normativ sein mag, ist seinerseits erkennbar das Resultat von religiösen Interaktionsprozessen. So haben sich bekanntlich die Instanzen, die schließlich das Innen des Christentums von seinem Außen zu unterscheiden erlauben, insbesondere der Bibelkanon, die Glaubensregel und das Bischofsamt, erst allmählich in den Auseinandersetzungen mit gegebenen religiösen Glaubens- und Lebensformen

18. Zur Bilanz der Diskussion um das »Wesen des Christentums« vgl. *Friedrich W. Graf*: Art. Christentum, in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Zürich 1988, 204-208.

19. Hierauf weist zurecht hin *Reinhart Hummel*: Religiöser Pluralismus (wie Anm.2), 160f.

herausgebildet, deren Elemente teils mittels christlicher Reinterpretation integriert, teils mittels dogmatischer Positionierung abgestoßen, teils auch bloß funktional beerbt wurden; jene normativen Instanzen sind also selbst Resultat synkretistischer Prozesse. Und überdies handelte es sich dabei nicht um eine und einzige Instanz, die wie eine starre Meßlatte anzulegen gewesen wäre, sondern um das komplexere Phänomen eines kommunikativen, speziell hermeneutischen Prozesses. Allererst in diesem Prozeß wurde, durch intentionale Entsprechung zu den kanonischen Ursprungserinnerungen in der je gegebenen historischen Situation, Traditionsfähigkeit erzeugt und historische Kontinuität aufgebaut. Dieses Phänomen hat denn auch die Ausbildung mehrerer christlicher Traditionsstränge keineswegs verhindert, sondern als christliche allererst ermöglicht, bis dahin, daß diese die Mehrzahl von christlichen Kirchen i.S. von Organisationen religiöser Sozialisation erforderte.

Eine abstrakte Ursprungsidentität kann heutzutage nur scheinbar zitiert werden; in Wahrheit wird sie fingiert. Die möglicherweise identifizierende Kraft der Ursprungserinnerung wird durch den moralischen oder emotionalen Appell an Gefolgschaft ersetzt, und die konkrete christliche Identität schrumpft zusammen zur (Selbst-)Verpflichtung auf die »fundamentals«; der hierfür nötige Entschluß zur Verweigerung der hermeneutischen Interaktion mit den Ursprüngen aus Angst vor synkretistischer Entfernung von ihnen gehört selber dem modernen Typus religiöser Selbstbestimmung an und erzeugt daher bloß pseudochristlichen Fundamentalismus²⁰.

Die Abstraktheit des Postulats unveränderlicher und als solcher normativer Herkunftsbestände wird auch nur scheinbar behoben durch den Hinweis auf die *Mission*, in der es immer noch zur Christianisierung von Angehörigen fremder Religionen kommt. Solche Bekehrungen erforderten, so wird gesagt, gewiß die »Übersetzung« der christlichen Botschaft in eine andere Sprache, und sie nehme auch Elemente der einheimischen Religion »in Dienst«; aber das verfremde das Christentum gleichwohl nicht synkretistisch²¹. Diese Vorstellung vom Gang der Inkulturation würde erst dann plausibel sein, wenn die in der Tat auch zu beobachtende veränderungsarme Fortdauer des missionierenden Christentums von der sozialen oder auch nur ökonomischen Dominanz seiner Missionare und einheimischen Eliten klar unterschieden werden könnte. Unter den jetzt gegebenen technischen, politischen und kulturellen Bedingungen ist jede missiona-

20. Der Fundamentalismus ist daher nicht nur eine Gegen-Moderne, sondern, wenigstens im christlichen Bereich, auch selber ein Modernismus, wengleich unter den Bedingungen abgebrochener oder systematisch verzerrter Kommunikation. In diesem Punkt zurecht *Thomas Meyer*: Art. Fundamentalismus, in: Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994, 92-98.
21. *Willem A. Visser 't Hooft*: Kein anderer Name (wie Anm.6), 12f.; *Hendrik Krämer*: Religion und christlicher Glaube, Göttingen 1959, passim.

rische Tätigkeit vielmehr mit synkretistischen Prozessen auf beiden Seiten verwoben, mit dem nicht nur bewußten, sondern auch unbewußten Austausch zwischen den religiösen und weltanschaulichen Symbolsystemen und den entsprechenden Lebensformen der Beteiligten. Selbstverständlich wird ein Christ in diesen synkretistischen Gemengelagen immer auch auf die Erneuerung der Grenze zwischen Innen und Außen zielen, und wenn nicht ausdrücklich, so auf jeden Fall durch sein christliches Lebenszeugnis. Aber dies ist eine nicht immer sicher erkennbare, überdies eine niemals abschließbare Aufgabe, und von Fall zu Fall wird die »Systemgrenze« von den christlichen Kirchen, Gruppen und Individuen an verschiedenen Stellen und auf verschiedene Weise neu gezogen.

Für das Christentum in der modernen Welt ist es aus zwei Gründen unmöglich, eine Grenze des »systemidentischen« Christentum zu fixieren und religiös Eigenes von religiös Fremdem linear zu trennen. Zum einen stellt das neuzeitliche Christentum eine unhintergebar *pluralistische* Praxis von Religion dar. Seine Ausdifferenzierung in Konfessionen, Sekten, freie Assoziationen, Milieus und Individualitäten konnte und kann an keinem empirischen Ort auf unmittelbare Einheit oder auf bruchlose Homogenität reduziert werden; die protestantische Ausprägung des Christentum hält eine solche Reduktion nicht einmal für wünschbar. Von christlicher Identität kann nur relativ zu dieser Pluralität die Rede sein²². Zum andern läßt sich die moderne Differenzierung zwischen Religion und andern gesellschaftlichen Teilsystemen weder durch erneute Christanisierung der Gesellschaft aufheben noch in einer bloßen Dualität von »Christentum« und »Säkularität« ruhigstellen. Denn das Verhältnis zwischen der christlich-religiösen Praxis und der seiner verschiedenen Umwelten ist, in langfristiger Ausdifferenzierung und immer neuer Korrelation, nicht das zweier Gebiete, sondern das verschiedener geschichtlicher Kräfte; ein Verhältnis, das nicht bloß linear-kausale, sondern vor allem *dynamisch* interferierende Prozesse freisetzt. Von der Identität des Christentums kann nur relativ zu dieser Dynamik die Rede sein. Gewiß kann, an jedem räumlich und zeitlich endlichen Ort religiöser Praxis, zwischen ihrem Innen und dem Außen ihrer Umwelt unterschieden werden; sonst könnte man nicht mehr von »religiöser« Praxis sprechen. Aber es gibt keine empirische Instanz, die diese Unterscheidung absehend hiervon und von ihrem dynamischen Kontext oder gar der Differenz von Binnen- und Außenperspektive gegenüber neutral fixieren könnte.

Im neuzeitlichen Christentum hat sich, bewußt zuerst in seiner protestantischen Gestalt, ein Charakteristikum scharf ausgeprägt, das sich dem produktiven Umgang mit der religiösen Erinnerung einerseits, mit der als Umwelt des Christentums sich ausdifferenzierenden Kultur andererseits verdankt. Dies ist

22. Das hohe Maß an Konsens in dieser Auffassung zeigen die Beiträge zum VIII. Europäischen Theologenkongreß 1993, jetzt in: *Joachim Mehlhausen (Hg.): Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995.

die doppelte Unterscheidung zwischen *religiöser* und *moralischer* Konstitution des Individuums und zwischen den Ansprüchen der religiösen *Institution* und denen des *Individuums*, das durch sie religiös sozialisiert worden ist. Aufgrund dieser Unterscheidung kann und muß ein Christ je nach Hinsicht oder Folgen immer erst bestimmen, was an sozialer Loyalität angemessen und was als religiöse Autorität anzuerkennen sei²³. Selbstverständlich läßt sich nach wie vor von einem einmal eingenommenen Innen christlichen Glaubens und Lebens aus religiös Anderes und Fremdes jeweils neu identifizieren, durch faktisch unterscheidendes Verhalten, wie durch das Gebet, oder auch durch programmatisch unterscheidendes Handeln, wie durch das Bekenntnis. Dies ist aber je länger je weniger in abstracto, für alle Zeiten und Räume möglich, im Blick weder auf die institutionelle Zugehörigkeit, noch auf das moralische Verhalten, noch auch auf die religiösen Anschauungen, sondern nur in der historischen Reichweite der Interaktionen von empirischen Subjekten christlichen Verhaltens.

Unter dieser Voraussetzung kann die Selbigkeit des Christentums nicht in dinglichen, sozialen, institutionellen, rituellen oder kognitiven Beständen oder Überlieferungen bestehen, sondern muß in der eigentümlichen Art und Weise ihrer Vergegenwärtigung gesucht werden, in der Logik ihres Traditionsprozesses. Es ist die *Traditionslogik* des Christentums, welche die »christliche« Gleichartigkeit der religiösen Produktivität in der Erzeugung und Verarbeitung diachroner und synchroner Differenz zur Folge hat; in concreto ist sie sogar mit ihr identisch. Die Erinnerung an den Ursprung und an die Vorgeschichte der aktuellen christlich-religiösen Praxis ist daher nicht nur kanonisch im formalen, juristischen Sinn des Wortes. Die Pflege dieser Kanonizität in Gestalt von Bibellektüre, Katechismus und Gesangbuch usw. ist allerdings unverzichtbar, aber sie ist es zureichend, d.h. die Kontinuität ein und desselben »Christentums« generierend, erst in Gestalt des religiös produktiven, d.h. jetzt aneignenden und eo ipso verändernden Umgangs mit dem Erinnerungten. Die Traditionsfähigkeit des Christentums beruht also auf der Gleichartigkeit der religiös produktiven Erinnerung. Deren Regeln können explizit werden, und sie werden in Situationen ihrer Infragestellung durch frömmigkeits- oder kulturgeschichtliche Entwicklungen auch ein Stück weiter expliziert, sie entfalten ihre steuernde Kraft aber schon als implizite²⁴.

Von »System« kann man, wenn man in diesem Theoriemodell bleiben will, hier nicht im Sinne eines linearen, sondern nur eines »offenen Systems« spre-

23. Das systemtheoretische Modell muß daher (systemwidrig) die mögliche Konkurrenz zwischen systemischer und personaler Identität anerkennen, *Ulrich Berner: Synkretismus* (wie Anm.15), 134.
24. Von der Annahme »impliziter Axiome« unterscheidet sich diese These durch die Vermeidung materieller Fixierung, z.B. als Glaubensgegenstand; vgl. *Walter Sparr: Implizite Axiome und impliziter Glaube*, in: Wolfgang Huber u.a. (Hgg.): *Implizite Axiome*. FS Dietrich Ritschl, München 1990, 326-337.

chen, dessen Identität als Gleichheit im Wandel, gleichsam als Fließgleichgewicht vorgestellt werden muß²⁵. Für diesen Sachverhalt gibt es immer schon einen religiösen Ausdruck, der die neuzeitlichen Erfahrungen mit der Traditionslage des Christentums mit seiner gesamten Geschichte verbindet: Die Rede vom *Geist* des Christentums meint nichts anderes als den Tatbestand, daß die Selbigkeit des Christentums in all seinen vertikalen und horizontalen Vervielfältigungen nicht formalistisch fixiert werden kann, sondern in seiner religiösen Produktivität besteht. Von der »Göttlichkeit«, d.h. der erneuernden, lebendigmachenden Kraft des Heiligen Geistes spricht das Christentum aber deshalb, weil es zwar die äußeren Bedingungen jener Produktivität pflegen, diese selbst (und damit die »christliche« Kontinuität des Christentums) aber stets nur erwarten kann.

III. Hermeneutischer Synkretismus

Wenn die Kontinuität des Christentums als Christentum in der Gleichartigkeit der Erzeugung und Verarbeitung religiöser Differenz besteht, dann reicht es für einen theologisch brauchbaren Synkretismusbegriff nicht aus, die Rezeptionsprozesse zwischen Agenten und Agenturen christlich-religiöser Praxis zu analysieren; dies erklärt nicht, inwiefern das Christentum nicht bloß kulturell, sondern eigentlich religiös synkretismusfähig ist. Die Analyse muß daher ergänzt werden um die *produktionsästhetische* Frage nach der Möglichkeit von Synkretismus im Christentum selbst. Diese Möglichkeit liegt darin, daß das »Innen« des Christentums stets ein hermeneutisches Konstrukt darstellt, das durch die tatsächlich »christliche« Auslegung der religiösen Tradition im Medium der jeweiligen Lebenswelt von Individuen und Kollektiven gebildet wird. In der christlichen Innensicht ist es korrekt, diesen hermeneutisch induzierten Synkretismus dem Heiligen Geist zuzuschreiben²⁶. Die Asymmetrie zwischen »Innen« und »Außen« ist im Christentum immer erst *ex post* ein objektives Datum, beschreibbar als so und so weit reichende Kontinuität von Institutionen, Traditionen, Riten, Lebensformen, religiösen Habitus usw.; *ex ante* läßt sie und also die Überlieferung des Christentums sich nur erzeugen und darstellen in Akten der Identifika-

25. Vgl. *Walter Sparn*: Sancta simplicitas. Über die Sorge um christliche Identität in Zeiten der Ironie, in: Jürgen Roloff, Hans G. Ulrich (Hgg.): Einfach von Gott reden. FS Friedrich Mildenberger, Stuttgart 1994, 98-110.

26. Insoweit mit *Michael von Brück*: Einheit der Wirklichkeit (wie Anm.11), 359, oder mit *Hermann Timm*: Zum Zauberstab der Analogie greifen, in: Lutherische Monatshefte 28 (1989), 448-452.

tion des »Innen« – spektakulär wie eine Kirchenspaltung, aber auch ganz unauffällig wie ein Gebet im Namen Jesus Christi. Diesen Sachverhalt bezeichnet eine wohlbekannte theologische Formel: *sola Scriptura*. Sie hier zu erwähnen, mag auf den ersten Blick überraschen, weil das »Schriftprinzip« gewöhnlich nur auf Kanonizität im oben berührten Sinne bezogen wird; tatsächlich bezeichnet es ein spezifisch christliches Prinzip religiöser Produktivität. Auf ihm beruht die eigentümliche Fähigkeit des Christentums zur Erneuerung seiner Identität, und die auf der Grundlage des Schriftprinzips generierte Traditionsfähigkeit impliziert die Fähigkeit zum Synkretismus.

1. Das Schriftprinzip gilt gemeinhin als spezifisch protestantisch; was es aber, nach dem Selbstverständnis aller Reformatoren, keineswegs ist²⁷. In der Tat handelt es sich dabei, produktionsästhetisch gesehen, durchaus um ein gemeinchristliches Prinzip, zu dem das sogenannte »Traditionsprinzip« des tridentinischen Katholizismus keine Alternative darstellt, in welcher letzterem es allerdings in bestimmter (protestantisch gesehen: in problematischer) Weise profiliert wird. Umgekehrt haben die protestantische Hermeneutik und die ökumenische Diskussion der letzten Jahrzehnte die Einsicht erbracht, daß das reformatorische Schriftprinzip *suo loco* eine bestimmte Profilierung des Umgangs mit der christlichen Tradition besagt. In der Folge eines mißverstandenen Schriftprinzips steht auch die Meinung, das protestantische Christentum verstehe sich als durch seine materiale Doktrin von anderen Formationen des Christentums ausgezeichnet. Die »reine Lehre«, auf welche die Reformation (nicht anders als die Kirche immer schon) großen Wert legte, meint tatsächlich die evangelische Predigt, d.h. die den fiduzialen Glauben erweckende Rede von Gott im Namen Jesu Christi; die dogmatische Reflexion auf ihre Orthodoxie rekurriert nicht auf ein »Dogma« (früher überhaupt und in der protestantischen Dogmatik immer ein unspezifischer Ausdruck), sondern auf die Heilige Schrift, und dies zunächst im Rahmen einer Auslegungsgemeinschaft, die sich durch ein »Bekenntnis« konstituiert hat oder konstituieren mußte. Die Definition der religiösen Identität protestantischer Kirchen durch die Feststellung des *status confessionis* war ein zeitweiliger, der konfessionellen Restauration des 19. Jahrhunderts angehöriger (und der römisch-katholischen Dogmatisierung des »Dogma« im Vaticanum I

27. Vgl. *Wolfhart Pannenberg*: Gibt es Prinzipien des Protestantismus, die im ökumenischen Dialog nicht zur Disposition gestellt werden dürfen?, in: Friedrich W. Graf, Klaus Tanner (Hgg.): *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, 79-88. Daß die Beiträge zum VII. Europäischen Theologenkongreß 1990 (*Hans H. Schmid, Joachim Mehlhausen* (Hgg.): *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991) die Valenz des Schriftprinzips insgesamt unterboten haben, monieren inzwischen im Blick auf die kanonische Funktion der Bibel *Reinhard Slenczka*: Die Auflösung der Schriftgrundlage und was daraus folgt, in: *Theologische Rundschau* 60 (1995), 96-107, sowie im Blick auf die »Kultur der Bibel« die Beiträge zu *Richard Ziegert* (Hg.), *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Stuttgart 1994.

vergleichbarer) Versuch der inneren Verkirchlichung des Protestantismus. Dieser Versuch ist nicht nur gescheitert, wie die Folgezeit, d.h. die weitere institutionelle Diversifikation der protestantisch-religiösen Praxis einerseits, die ökumenische Vernetzung der protestantischen Kirchen andererseits, klar bewiesen hat; er war auch in sich widersprüchlich, denn er erforderte sogleich die Einführung eines neuen, »materialen« Prinzips des Protestantismus (die Rechtfertigungslehre bzw. die Prädestinationslehre) im Zusatz zu seinem bisher einzigen, jetzt als »formal« dastehenden Prinzip, eben dem Schriftprinzip. Dies lief auf die Dogmatisierung der Gehalte der Bibel im Unterschied zu religiösem Wissen hinaus, das durch andere Überlieferungen tradiert ist.

Das Schriftprinzip ist jedoch ein hermeneutisches Prinzip religiöser *Produktivität*. Es legt nicht mehr aber auch nicht weniger fest, als daß für christlich-religiöses Glauben und Leben nur das gelten soll (aber auch alles gelten darf), was sich als Auslegung der Heiligen Schrift darstellen läßt. Der empirische Horizont der Handhabung dieses Prinzips ist daher das Leben überhaupt, und die Regeln seiner Handhabung entsprechen der erinnerungsgeleiteten Erwartung, daß das gegenwärtig gelebte Leben nicht nur die Bibel auslegt, sondern daß es seinerseits durch eben die Bibel ausgelegt wird, d.h. als Glaube oder Unglaube und als gutes oder böses Verhalten beansprucht wird. Mit der theologischen Formel gesagt, ist die tatsächliche Handhabung des Schriftprinzips stets das Resultat einer synchronen und diachronen Verständigung über eine religiöse Innenperspektive, über die *analogia fidei*. Das Schriftprinzip ist daher nicht der Inbegriff (protestantisch-)religiöser *Identität*, sondern benennt die rekursive Norm der Regeln der (christlich-)religiösen *Identifikation*. Niemals auch war die Situation der Formulierung dieses Prinzips die einer tabula rasa, nicht bei der Konstitution des Bibelkanons in der Alten Kirche, auch nicht bei der reformatorischen Kontrastierung des Schriftprinzips gegen das institutionelle Traditions- bzw. Autoritätsreservat, wo es der spätmittelalterliche, durchaus synkretistische »Gradualismus« war, dem gegenüber es die erneute Orientierung auf ein »Innen«, eben die aktuelle Identifikation des »Christlichen«, bewirkte²⁸.

Die Verpflichtung auf das Schriftprinzip bedeutet also eine *hermeneutische* Selbstverpflichtung. Sie wird eingelöst in der Fortschreibung der Bibelauslegungen im Laufe der Geschichte und in der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Auslegungen. Diese Vervielfältigung hält die Bibel selbst präsent, weil sich die Pluralität der Auslegungen stets auf den einen, kanonischen Text bezieht und jede einzelne Auslegung die anderen Auslegungen am Maß dieses Rückbezuges als unterschiedliche dulden wie auch als ähnliche willkommen heißen kann. Die einzige Zugehörigkeitsbedingung für christliche Bibelauslegung ist daher,

28. Vgl. Berndt Hamm, Bernd Moeller, Dorothea Wendebourg: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, bes. 57ff.

nicht mehr aber auch nicht weniger, ihr (nötigenfalls methodisch auszuweisendes) Selbstverständnis als biblischer *Kommentar*²⁹. Die Selbigkeit und Wiedererkennbarkeit des Christentums stellt sich her durch die Kommentierung von Texten, die als solche für religiös suffizient angenommen werden, deren religiöse Effizienz jedoch durch ihre aneignende Wiederholung vermittelt wird; und dieser Prozeß ist deshalb unabschließbar, weil die mögliche Kontinuität der Wiederholung, z.B. als Ritus, als Symbolik oder als Literatur, die Kontingenz ihrer religiösen Wirksamkeit nicht aufhebt.

Die hermeneutische Verpflichtung im Schriftprinzip wird oft mit der reformatorischen Verpflichtung auf den der Bibel eigenen »historischen« Sinn und der entsprechenden Ablehnung der traditionellen Auslegung nach dem vierfachen (historischen, allegorischen, tropologischen, anagogischen) Schriftsinn ineins gesetzt. Dies ist mißverständlich, da der *sensus historicus* seinerzeit nicht, wie im modernen Wort »historisch«, die kritische Distanzierung von der Autorität eines Textes bedeutete, sondern den (vermeintlich oder wirklich) im Text selbst enthaltenen und als solcher den Leser meinenden Sinn – »was Christum treibet«, wie es die bekannte Formel Martin Luthers sagt; man sollte heute besser vom religiösen Sinn sprechen. Die Verpflichtung auf ihn ist jedoch keine äußere Einflußnahme auf das Verstehen der Schrift, im Gegenteil, sie verbietet die äußere Steuerung des Auslegungsvorgangs, verpflichtet zur fortgesetzten Selbstkritik der (faktisch immer auch) dogmatisch verzerrten Auslegung und setzt im übrigen nicht nur den alten vierfachen Schriftsinn auf der Ebene der Übersetzung in die aktuellen Lebenshorizonte der Predigt frei, sondern auch die Übersetzung der religiösen Bedeutung der Heiligen Schrift durch andere als verbale Medien der Kommunikation, die bildenden Künste und insbesondere die Musik. Diesem positiven Beleg für den hermeneutischen Charakter des Schriftprinzips läßt sich ein negativer Nachweis hinzufügen: Die Bibelauslegung aufgrund dieses Prinzips ist durch das Aufkommen des historisch-kritischen Exegese nicht falsifiziert worden. Beispielsweise kann ein Prophetenwort, das traditionellerweise nicht nur christologisch gedeutet, sondern als vom Propheten selbst auf Jesus Christus gemünzt unterstellt wurde, nurmehr eigens (und im Bewußtsein der Ahistorizität dieses Verfahrens) christlich angeeignet werden; aber die christlich erbauliche Lektüre dieses Prophetenwort oder seine Verkündigung in der Predigt ist nach wie vor möglich – ein neuer Synkretismus, der gar nicht zu erwarten war. Freilich ist und bleibt er auch, wie jeder Synkretismus, von Zweideutigkeiten bedroht.

2. Die religiöse Überzeugung, die der hermeneutischen Selbstverpflichtung des Christentums zugrundeliegt, ist die von der Inspiriertheit der Heiligen Schrift durch den Geist Gottes. Diese Inspiriertheit besagt im gegenwärtigen Zusam-

29. Vgl. *Hermann P. Siller*: Synkretistisches Handeln, in: Ders.: Suchbewegungen (wie Anm.4), 174-184, hier: 181ff.

menhang ihren Charakter als religiös sinnvoller, bedeutungsvoller, vielsagend-zusammenhängender Text. In der zugespitzten reformatorischen Fassung besteht ihre Inspiriertheit in ihrer »inneren Klarheit«, d.h. ihrer Fähigkeit zur Selbstauslegung: *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*. Diese Überzeugung ist der Grund für die Möglichkeit, aber auch für die Unvermeidlichkeit des synkretistischen Charakters der religiösen Produktivität im Christentum. Denn sie impliziert, daß das hermeneutische Verhältnis zwischen Text und Leser unabschließbar ist und bei keiner jeweils noch so richtigen Auslegung stillgelegt werden kann. Und in dem Maße, in dem jedes christliche Individuum von hermeneutischer Fremdbestimmung etwa durch die kirchliche Institution freigehalten, vielmehr als in seinem »Gewissen« zu Gott unmittelbar unterstellt wird (dieser reformatische Anspruch entfaltet seinerseits einen christlichen Ansatz), in dem Maße ist die Auslegung der Heiligen Schrift konstitutiv mit der *Subjektivität* des Lesers verknüpft. Die hermeneutischen Strukturen werden daher immer komplexer, unbeschadet ihrer jeweiligen Reduktion im religiösen Verstehen als solchem, in der »Erleuchtung« durch den Heiligen Geist. Der einfache Akt des Gottvertrauens, die *fiducia*, die das erleuchtete Verstehen des Gelesenen und Gehörten evoziert, wird dementsprechend in zunehmendem Maße kontingent und individuell – was jedoch durchaus, in theologischer Binnenperspektive natürlich, der Struktur der Gnadenhaftigkeit und Geistgewirktheit des christlichen Glaubens, entspricht.

Die Potenzierung des hermeneutischen Verhältnisses durch das hermeneutische Prinzip selbst läßt sich, wie im Blick auf die christologische Auslegung des Alten Testaments schon angedeutet, historiographisch verifizieren. Während zunächst das überzeugte Gewissen sich selbst als Auslegungshorizont auf das »äußere Wort« hin gleichsam liquidieren konnte (wenngleich nur in unabschließbaren Annäherungen), nimmt in der pietistisch und aufklärerisch fortentwickelten Hermeneutik die »innere Empfindung« ihre Auslegerrolle als unhintergehbare auch eigens wahr, mißt diese jedoch an der Objektivität der entsprechenden Gehalte der Bibel, teils affirmativ, teils aber auch negativ wie in der Dogmen- und Bibelkritik. Daraus entwickelt die romantische Hermeneutik das Bewußtsein der Zirkularität jeglicher Hermeneutik, die nämlich auf »Horizontverschmelzung« zielt und zugleich historische »Verfremdung« erzeugt³⁰. Die vordem bloß vorausgesetzten Grundsätze der Bibelauslegung werden damit eigens auch auf sich selbst angewandt. Diese selbstreferentiell unabschließbare Hermeneutik kann man synkretistisch nennen, insofern sie verschiedene, fremde, ja oft als diskre-

30. Vgl. *Claus von Bormann*: Art. Hermeneutik I, in: *Theologische Realenzyklopädie* XV (1986), 108-137; jetzt die Beiträge zum Kongreß »Vertrautheit und Fremdheit. Hermeneutik im europäischen Kontext«, hg. von *Jean Greisch u.a.*, München 1996; speziell zum Zusammenhang zwischen hermeneutischem Fremdverstehen und Synkretismusbildung *Volker Drehsen*: Über die wachsende Wahrscheinlichkeit von Synkretismen (wie Anm.7), 322ff, 332ff.

pant erkannte religiöse Quellen verknüpft und im Ergebnis ihre Differenz sowohl aufhebt als auch, in der ihrer Wahrnehmung als »äußeres Wort«, erneuert. Die Regeln dieser produktiven Verknüpfung sind es, die sich dem religiösen »Innen« als solchem verdanken, eigentlich sogar, wie die Diskussion um eine »biblische Theologie« zeigt³¹, die Generierung solcher Regeln.

Die skizzierten Vorgänge haben keineswegs zu einer Verarmung der christlichen Tradition geführt, haben im Gegenteil ermöglicht (vielleicht auch erfordert), die religiöse Semantik und die Kommunikationsmedien der christlich-religiösen Praxis kreativ zu diversifizieren. Diese *neuen Sprachen* sind derart codiert, daß sie objektsprachlich nicht unmittelbar den christlichen Glauben, jedenfalls nicht als kognitive Gehalte, »verkündigen« oder dies auch nur können, daß sie aber sehr wohl im christlich-religiösen Sinne »erbaulich« gehört und gelesen werden können. Sie vermögen dabei sogar die christliche Sprache erster Ordnung, die als solche nicht verstanden oder akzeptiert würde, in zweiter oder noch komplexerer Ordnung präsent zu halten. Solche zweite und dritte Sprachen sind etwa die Allegorese, in deren hermeneutischem Horizont nicht-christliche Religiosität wie beispielsweise die antike Mythologie bis weit in die Neuzeit in die christliche Kultur rezipiert wurde, oder die parodistischen und manieristischen Hermeneutiken, die diskrepante Entwicklung innerhalb des Christentums zugleich markierten und integrierten; oder die Verfahren drei- oder mehrstelliger Interpretation wie die von Bild und Text oder Symbolen in der Emblematik, die von Bild- oder Bauwerken und explizitem oder auch implizitem Text, oder die dialektische Codierung von Text und Musik, wie sie insbesondere die protestantisch geprägte Kultur hervorgebracht hat. Die Decodierung solcher Sprachen durch den Gläubigen und ihre Synthese im Subjekt des Glaubens ist insofern synkretistisch, als dabei die jeweils gegebene Innen-Außen-Grenze aufgelöst wird zugunsten einer doppelten oder mehrfachen Selbstsituierung, die als solche nicht mehr auf unmittelbar religiöse Sprache eines definiten Systems abgespiegelt (und daher auch nicht in einer auf sie beschränkten Dogmatik linear homogenisiert) werden kann. Diese Synthese hat stets die Gestalt der Selbstaulegung des einzelnen Christen in einer christlichen Auslegungsgemeinschaft.

Die religiöse Produktivität im Kontext der hermeneutischen Traditionslogik des Christentums ist in der Neuzeit auch zunehmend in dem Sinne synkretistisch geworden, daß sie fremdgewordene oder ausgeschlossene Traditionsbestände wiederaufgenommen hat. Für die Entwicklung besonders des protestantischen Christentums sind solche Phänomene der *relecture* ganz wesentlich. Zu nennen wären hier etwa (und versuchsweise seien sie dem vierfachen Schrift-

31. Zu dieser Diskussion vgl. *Friedrich Mildenerger*: *Biblische Dogmatik*, Band I, Stuttgart 1991, bes. die Paragraphen 4 und 10f; *Ulrich H.J. Körner*: *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994.

sinn zugeordnet) tropologisch die erneute Rezeption der Mystik seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert und ihre Fortbildung im Pietismus, im Herrnhutertum »höherer Ordnung« und heutzutage auch in mannigfacher theosophischer Gestalt; anagogisch die Rezeption des Chiliasmus seit dem englischen Puritanismus im frühen 17. Jahrhundert, über die utopischen »Reich-Gottes«-Theologien bis hin zu den gegenwärtigen Befreiungstheologien der Dritten Welt; die Rezeption moralischen Sinns in Gestalt der humanistischen Anthropologie, insbesondere ihrer Erziehungs- und Bildungsidee, ihre geschichtsphilosophische Ausprägung und die aktuellen pädagogischen Programme, die das Pathos der Menschenrechte mit dem der religiösen Autonomie verknüpfen; neuestens auch die Erneuerung des historischen Sinns der Bibel in der Wahrnehmung der Selbstständigkeit und heilsgeschichtlichen Priorität des Alten Testament bzw. des Judentums gegenüber dem Christentum³².

IV. Sozialer Synkretismus

1. Die Einlösung der im Schriftprinzip liegenden hermeneutischen Selbstverpflichtung hat soziale und kulturelle Voraussetzungen. Denn die Ermöglichung von Bibelauslegung erfordert die Erziehung und Selbstbildung von Bibelauslegern sowie den Aufbau und die Pflege von Medien der Weitergabe und des Austauschs von Auslegungsfähigkeit. Solche Netze hermeneutischer Kompetenz setzen die uneingeschränkte Absicht aller Beteiligten auf herrschaftsfreie Kommunikation voraus. Das Schriftprinzip verlangt, mit andern Worten, die Entkopplung von sozialer Macht und religiöser Autorität, mit Luther gesagt: *non vi sed verbo*. Wo und soweit dieses Prinzip tatsächlich in Geltung steht, gibt es keine empirische, personale oder soziale Instanz, die über religiöse Wahrheit als Besitz verfügen könnte und damit die Definitionsmacht religiöser Identität inne hätte. Das hat allerdings eine komplexe Gestalt der Prozesse sozialer Schließung und Ausschließung zur Folge – im Protestantismus inzwischen bis zum völligen Abbau der religiös

32. Ein frühes und äußerst wirksames Beispiel dieses Synkretismus sei ausdrücklich genannt, *Johann Arndt*: Vier Bücher vom wahren Christentum (1604-1610). Quellen- und traditionskritisch nachweislich schreibt dieses Erbauungsbuch in einer Zeit konfessioneller Orthodoxie in reichem Maße die eigene lutherische Tradition, gegenreformatorische Texte und häretische Autoren ineinander, nach dem Kriterium »ex Spiritu«; siehe dazu *Johannes Wallmann*: Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit, in: Dieter Breuer (Hg.): Frömmigkeit in der frühen Neuzeit (Chloe, 2), Amsterdam 1984, 50-74. Selbstverständlich lassen sich vergleichbare Phänomene auch vor der Reformation nennen, z.B. die scholastische Aristoteles-Rezeption, die Lullische *Ars Magna*, usw.

begründeten Fremdbestimmung der kirchlichen Zugehörigkeit (einschließlich der Unmöglichkeit, kirchliche Mitarbeiter auf fixierte dogmatische Orthodoxie zu verpflichten). Mithin stellen die hermeneutischen Konstitutions- und Traditionsbedingungen des Christentums ein soziales Risiko dar.

Dies hat schon die Alte Kirche hinreichend deutlich erfahren, und die zeitweilige Hoffnung, dieses Risiko sei überwindbar, wurde mit dem abendländischen Schisma und mit der westlichen Reformation, d.h. durch die Pluralisierung der sozialen Formen des Christentums in Konfessionen, dann in Kongregationen und freie Assoziationen oder auch nur in diffuse Milieus, endgültig enttäuscht. Mit der prinzipiellen Entkopplung von *sozialer Macht* und *religiöser Autorität* im Protestantismus aufgrund der unabweislich gewordenen Einsicht, daß religiöse Autorität ein hermeneutisches Konstrukt ist (auch wenn dies Voraussetzungen hat, die stets erneuert werden müssen), wurde auch immer deutlicher, daß das religiöse »Innen« nie identisch ist mit der jeweils vorgegebenen Traditions- und Sozialform, daß es diese vielmehr teils gleitend, teils bemerklich und institutionell folgenreich immer wieder »reformiert«. *Ecclesia semper reformanda*, wie die bekannte protestantische, längst auch ökumenische Formel lautet. Wegen dieses selbstkritischen Impetus ist der Protestantismus (und auf Dauer nicht nur er) irreversibel *pluralistisch*, pluralistisch aus *Prinzip*³³. Die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte belegt das bislang ziemlich klar, und auch die Ekklesiologie hat dies, am Maß der Erkenntnis der Kompatibilität dieser Entwicklung mit dem Glauben an die eine und wahre Kirche, in allen Konfessionen zunehmend klar zum Ausdruck gebracht.

Auch für den historischen Protestantismus genügt es in diesem Zusammenhang nicht, nur die Stichwörter der »Individualisierung« und der »Ethisierung« zur Bezeichnung seiner sozialen Entwicklungslogik aufzunehmen. Für ihre pejorativen Konnotationen lassen sich ohnedies Äquivalente aus anderen und aus früheren historisch-sozialen Kontexten beibringen. Aber auch in ihrer geschichtslogischen Linearität werden sie der Gleichzeitigkeit der religiösen Erzeugung von Differenz und der ebenso religiösen Wiederherstellung von Kohärenz nicht gerecht, die den Protestantismus von Anfang an gekennzeichnet hat, auch wenn diese Gleichzeitigkeit sich immer wieder krisenhaft verdichtet und ein *Krisenbewußtsein* erzeugt hat³⁴. Von »*Individualisierung*« sollte man genauerweise nur im Zusammenhang eines Prozesses sprechen, in dessen Verlauf sich das Verhältnis von Individuum und Institution zunehmend komplex, nämlich zunehmend mittelbar, vielfältig und selbstbestimmt ausge-

33. Zu dieser Auffassung vgl. *Eilert Herms*: Pluralismus aus Prinzip (1991), jetzt in: Ders.: Kirche für die Welt. Tübingen 1995, 467-485.

34. Vgl. *Walter Sparr*: Protestantisches Christentum und Säkularisierung. Entwicklungen und Lernprozesse im modernen Europa, in: *Informationes Theologiae Europae* 1 (1992), 115-124, bes. 117ff.

staltet. Und zweifellos reicht hier die jeweils gegebene, formale Autorität allein immer weniger aus, um die Loyalität der Einzelnen zu ihrer religiösen Sozialisationsagentur zu begründen – wie überhaupt Individuum und Institution sich immer weniger gegenseitig für die eigenen Zwecke instrumentalisieren können. Das bedeutet aber keineswegs, daß nicht wieder religiöse Bindungskraft freigesetzt würde – nur geschieht das zunehmend kontingent, d.h. ist weniger sicher erwartbar und weniger leicht disziplinierbar. Von »*Ethisierung*« sollte man ähnlich nur korrelativ zur Verinnerlichungsprozessen sprechen, die diese Ethisierung voraussetzt und deren treibende Kraft religiöse Intensivierung ist, und sei es in Gestalt religionskritischen Humanismus'. Die theologische Unterscheidung von »Glaube« und »Werke« weist immer schon und im protestantischen Christentum vollends klar darauf hin, daß die Differenz von religiöser Lehre oder frommem Bewußtsein und Leben, an deren Verringerung stets gearbeitet wird, sich ebendeshalb stets auch erneuert, nämlich im Zuge des (seis beabsichtigten seis unbeabsichtigten) Erfolgs dieser der christlich-religiösen Praxis immanenten Forderung, also relativ zu dem jeweils aufgebauten Erwartungshorizont. Solche Vorgänge lassen sich nicht nur in der individuellen Lebensführung reichlich beobachten³⁵, sondern auch in der Präsenz religiöser Voraussetzungen in einer von der sozialen Kontrolle durch religiöse Institutionen sich emanzipierenden »Welt«, z.B. in zivilreligiösen Beständen oder in politisch exemten, etwa grundrechtlichen moralischen Standards eines Staatswesens, wie Gewissensfreiheit und religiöse Toleranz³⁶.

2. Sämtliche Sozialgestalten des neuzeitlichen Christentums lassen sich erklären als jeweils neue Kompromisse zwischen herkömmlichen, bereits institutionell stabilisierten und neuen, individuell bzw. kongregationalistisch auftretenden Anforderungen der religiösen Praxis. Dies kann man den *sozialen Synkretismus* nennen, der in allen Konfessionen vergleichbar, wenn auch ungleich gewichtig und ungleichzeitig auftritt. So hat die frühneuzeitliche Konfessionsbildung die gegebene Volksreligiosität normativ reduziert und sozial diszipliniert, hat zugleich aber neue, zunächst oft mit dem Verdacht der Heterodoxie belegte Frömmigkeitsformen hervorgebracht, möglich gemacht oder zugelassen, wie die zeitgenössische Erbauungsliteratur vor Augen führt; hierzu gehört ein doktrinärer Typus von theologischer Ekklesiologie, der die eigene Konfessi-

35. Vgl. *Wilhelm Gräb*: Der hermeneutische Imperativ. Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung, und *Henning Luther*: Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion, beide in: Walter Sparr (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 79-89 bzw. 360-385.

36. Vgl. *Hermann Lübbe*: Religion nach der Aufklärung, Graz 1986; sowie die Beiträge zum Europäischen Theologenkongreß 1981 in: *Trutz Rendtorff* (Hg.): Glaube und Toleranz. Gütersloh 1982.

on als »wahre« gegenüber anderen Konfessionen als »falsche« Kirche absondert, der aber zugleich innerkonfessionell zwischen fundamentalen und weniger fundamentalen Glaubensartikeln unterscheiden und der wahren Kirche auch interkonfessionelle Existenz zugestehen kann. Diese Struktur realisieren dann auf institutionell unterschiedliche Weise die innerkonfessionellen, zum Teil schon suprakonfessionellen Gruppenbildungen in der entwickelten Neuzeit, vor allem die »Kirchlein« und die Erweckungsbewegungen seit dem 18. sowie die vielfältigen Vereinsbildungen im 19. Jahrhundert (während die »Sekten« sich dieser Komplexität verweigern und auf eine Eindeutigkeit regredieren, deren faktisch partikulare Existenz durch apokalyptischen Dualismus kompensiert wird)³⁷.

Dieser Pluralisierung entsprechen die ekklesiologischen Unionsbemühungen, die zunächst auf einen (reduktiven) dogmatischen Konsens zielen, wie überhaupt die gleichzeitige Theologie positionell wird und, selbst noch unizentrisch, das Faktum einer Pluralität von Theologien reflektiert und sich im Bezug auf die sich differenzierende »Welt«, aber auch in Förderung dieser Differenzierung funktional ausfaltet in Kirchentheologie, wissenschaftliche Theologie, Populartheologie, Missionstheologie usw. In neuester Zeit findet Christianisierung auch interkonfessionell statt, z.B. in Basisgemeinden, charismatischen Gruppen oder TV-Kirchen bis hin zu der äußerst synkretismusbereiten Spiritualität, die in den neuen religiösen Bewegungen frei vagiert und auch in der kirchlich getragenen Lebenshilfe diffundiert. Doch andererseits wird die christliche Ökumene immer wichtiger, und in ihr werden konfessionelle Abgrenzungen praktisch, institutionell und tendenziell auch dogmatisch aufgehoben; so ist in Deutschland der Kirchenbund »EKD«, weltweit der »ÖKR« zur baren Selbstverständlichkeit geworden.. Dieser *ökumenische Synkretismus* verlangt nur, aber erlaubt und fördert auch »versöhnte Verschiedenheit«: Er bekräftigt die inzwischen entwickelte Differenzierung in der Erwartung religiöser Homogenität und der Loyalität gegenüber »der« Kirche an seinem Teil. Dem entspricht eine Ekklesiologie, die sich abstrakter Absolutheitsansprüche enthält und multizentrisch denkt³⁸, d.h. den Geltungsbereich ihrer normativen Behauptungen konkret benennt (nicht im Widerspruch gegen den christlichen Universalismus, sondern dessen Logik ausziehend) und die esoterische Erfordernisse von exoterischen Zwecken deutlich unterscheidet.

Der im Zuge der neuzeitlichen Pluralisierung des Christentums möglich und notwendig gewordene ökumenische Synkretismus stellt keineswegs den Versuch

37. Daß diese Verweigerung immer auch kirchliche und kulturelle Defizite spiegelt, betont aber zurecht *Hans Jörg Hemminger*: Art. Sekte, in: Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994, 288-295; hier: 294f.

38. Zu dieser Charakterisierung der Theologie vgl. *Falk Wagner*: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989, bes. 8ff.; sowie in diesem Band *Ders.*: Möglichkeiten und Grenzen des Synkretismusbegriffs für die Religionstheorie.

einer Reparatur fehlgelaufener Entwicklungen dar, sondern realisiert auf seine (gewiß nicht immer glückliche) Weise das christliche (zeitweilig »protestantische«) Prinzip, daß soziale Macht und religiöse Autorität zu trennen seien. Der »pragmatische« Synkretismus der plural existierenden Christentümer ist auch ein eigentlich religiöser, notwendig für ihre Christentumsfähigkeit, insbesondere für die intentionale Konvergenz ihrer *propagatio fidei*, die christlich legitim nicht die Indoktrination fixer Wahrheiten meint, sondern auf die Bildung von Individuen zur Wahrheitsfähigkeit zielt. Das ökumenische Zusammenstehen unterstellt bei allen Beteiligten allerdings gemeinsame Motive der Verkündigung und gemeinsame Kriterien der Verständigung über das Christliche, ohne daß doch einer von ihnen behauptete, es an seinem empirischen Ort verwirklicht bzw. sie hier vollständig befriedigt zu haben; m.a.W. ohne daß eine christliche Gemeinschaft sich mit Jesus Christus, ihrem »Haupt«, für identisch erklärt. Die Einheit »der« Kirche ist in dieser Situation empirisch wahrnehmbar und praktisch zu handhaben (nur) in Gestalt *religiöser Kommunikation*. Neu an dieser Situation ist freilich nicht die Angewiesenheit jeder christlich-religiösen Praxis auf historische und soziale Vermittlung, wohl aber der weitgehende Abbau der autoritativen Vorgaben und formalen Bedingungen dieser Kommunikation.

In dem Maße, in dem die Unterschiedlichkeit von christlich-religiösen »Innen« nicht nur ausgebildet, sondern auch wahrgenommen wird, nimmt die Kommunikation die Gestalt des *Dialogs* an. Dialogische Interaktion zwischen Kirchen, Gruppen, Bewegungen und Individuen zu inszenieren, wird in dieser Situation religiöse unabweislich. Selbstverständlich kann dies auch den religiösen (»geistlichen«) Konflikt bedeuten, etwa dann, wenn die innere Kommunikation zwischen Angehörigen einer Gruppe oder Kirche nicht zureicht, Einvernehmen über die konkret erforderliche hermeneutische Identifikation oder soziale Repräsentation herzustellen. Dies tritt insbesondere ein, wenn die jeweiligen Repräsentanten von Identifikationsmacht sich anders verhalten als die durch sie Repräsentierten, aber auch dann, wenn die wortsprachliche Äußerung über den eigenen Glauben und die handlungssprachlichen Äußerungen des eigenen Glaubens sich nicht gleichauf und in gleichem Sinn artikulieren. Der Dialog ist vor allem aber das Medium und der Katalysator synkretistischer Prozesse – jedenfalls dann, wenn der Dialog seinen Namen verdient: wenn die Teilnehmer die eigene Entschiedenheit nicht nur mit der Toleranz des Anderen verbinden, sondern auch mit der Bereitschaft zu *lernen*, d.h. im Wechsel zwischen Innen- und Außenperspektive das religiöse Eigene erneut und verändert zu identifizieren³⁹. Es ist verständlich, daß angesichts der Möglichkeit des Konflikts, mehr noch

39. Es versteht sich, daß Toleranz nicht selbst zur Religion werden sollte, die alle religiösen Gehalte aufsaugt, vgl. *Reinhart Hummel*: Religiöser Pluralismus (wie Anm.2), 171ff; *Jerald G. Gort u.a. (Hgg.)*: Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach, Amsterdam 1994.

angesichts der Eigendynamik dialoginduzierter synkretistischer Prozesse die Angst vor ›Identitätsverlust‹ aufkommt. Nur sollte sie sich nicht über sich selbst täuschen und in die fundamentalistische Identitätsfiktion flüchten; zu ihrer Bearbeitung wiederum in religiöser Kommunikation gibt es keine Alternative.

V. Der Synkretismus im modernen Christentums

1. Die hier vorgeschlagene Sicht auf die Traditionslogik des Christentums läßt die Sorge um die Gefährdung seiner Identität durch Synkretismus als Selbstmißverständnis eines Motivs erscheinen, das verständlich aber auch fragwürdig ist. Denn die Reproduktion des Christentums läuft über Prozesse hermeneutischer Pluralisierung und sozialer Differenzierung; und dies sind Prozesse, die aus religiösen Gründen zweifellos die immer erneute Verbindung und Zuordnung des vielfältig und unterschiedlich Gewordenen erfordern, die aber als solche, und zwar ebenso aus religiösen Gründen, durch solche Verknüpfungen nicht wieder rückgängig gemacht werden dürfen. Die Reintegration »des« Christentums aus den entstandenen, hermeneutisch und sozial spezifischen Christentümern kann nicht die Form der homogenisierenden Synthese oder gar der Restauration eines kognitiven oder institutionellen »Systems« haben, sondern kann nur im Aufbau komplexerer »Systeme« der hermeneutischen und sozialen Zuordnung bestehen. Diesen Vorgang kann man insofern Synkretismus nennen, als hier jeweils eine neue Situation von Kopräsenz erkannt und, im sprachlichen und handelnden Verhalten, als Aspekt der eigenen Situation akzeptiert und definiert wird. Hierbei werden nicht ›fertige‹ Elemente religiöser Identität zusammengesetzt; vielmehr setzt sich ein religiöses Verhalten zu einem anderen religiösen Verhalten als Faktor religiöser Identifikation so in Beziehung, daß beide Verhaltensweisen auf einen intentional gemeinsamen Horizont bezogen und auf diesen hin redefiniert werden. Dem neuen Akt von *Identifikation* geht also ein religiöser Lernprozeß und damit eine Selbstveränderungsprozeß voraus, der materiell synkretistisch ist. Und im gelungenen Fall wird, das zeigt die neuere Christentumsgeschichte, jener gemeinsame Horizont bald auch hermeneutisch artikuliert, sozial etabliert und (in Konvergenz- oder Kompatibilitätserklärungen, wonach einstige Lehrverurteilungen nicht mehr treffen) dogmatisch formuliert.

Im Blick auf das Christentum meint »Synkretismus« also nicht institutionelle, rituelle, kognitive Bestände als solche, sondern das hermeneutische und soziale Verhalten in *religiöser Interaktion*⁴⁰. Synkretismus besagt einen be-

40. Hierin stimme ich völlig überein mit *Hermann P. Siller*: Synkretistisches Handeln, und *Ders.*: Ein Lernertrag, beides in *Ders.* (Hg.): Suchbewegungen (wie Anm.4), 174-184 bzw. 193-203, hier: 194ff.

stimmten, im Laufe der Christentumsgeschichte immer wichtiger werdenden Aspekt der Reidentifikation des Christlichen in der Vielfalt der Christentümer; wichtiger in Zeiten und Räumen hochgradiger Differenzierung und Pluralisierung, aber auch der säkular-kulturellen Diffundierung der Faktoren christlich-religiöser Praxis. Denn solche geschichtlichen Lagen erfordern differenzierte religiöse Kommunikation. Sie kann, wie die zwischen dem Christentum im ganzen und anderen inkulturierten Religionen, verschiedene Formen haben: die der bloßen und gleichsam sich selbst entwickelnden Konvivenz, die des absichtlichen und auch in seinen möglichen Folgen gewollten Dialogs, aber auch die einer den eigenen Glauben als solchen und ausdrücklich bezeugenden Mission⁴¹.

Den größten Raum dürfte wohl der Latenzzustand einnehmen, in welchem das Verschiedene nicht eigens, sondern mittelbar zugeordnet wird; so etwa in der zufällig sich ergebenden äußeren Partizipation, in der ethisch-praktisch motivierten Kooperation oder in der emotionalen Zustimmung zur Existenz des Anderen. Diesen Zustand kann man »synkretistisches Interim« nennen⁴². Diese Latenz wird immer wieder, freilich unvorhersehbar, beendet durch Sprachhandlungen, in denen eine christliche Gemeinschaft die Grenze zwischen »Innen« und »Außen« neu zieht, und dies immer, wenn auch in unterschiedlichem Verhältnis, in Anknüpfung und Abstoßung zugleich. Intentional wird dabei, unbeschadet einer aktuellen Herausforderung, »der« christliche Glaube überhaupt bekannt, und dieses Bekenntnis bzw. die Dogmatisierung von Glaubensgehalten beendet eine Phase der faktisch synkretistischen Reintegration des vielfältig werdenden Christentums durch erneute Identifikation »des« Christlichen. Dies kann auch sozial folgenreich sein, d.h. zeitweilig oder für einstweilen unabsehbare Dauer die Vereinigung (Union), aber auch den Konflikt zwischen christlichen Gruppen, Richtungen, »Religionsparteien« und ganzen Kirchen (Schisma) bedeuten.

2. Solche Identifikationsakte waren oft ausdrücklich auch auf die Ausscheidung von Häresie gemünzt. Daher werden synkretistische Phänomene im Christentum oft als wenigstens latent *häretisch* angesehen. In der Tat ist jeder synkretistische Prozeß häresiegefährdet, schon deshalb, weil jede Aneignung der

41. Diese Unterscheidung religiöser Interaktionsweisen wurde zunächst für das Verhältnis des Christentums zu anderen (Hoch-)Religionen vorgeschlagen. Siehe: Religionen, Religiosität und christlicher Glaube (*Hg. im Auftrag der VELKD und der Akf*), Gütersloh 1991, bes. 117ff. Diese Unterscheidung eignet sich aber auch für innerchristliche Interaktion, sofern die Voraussetzung hinreichend unterschiedlicher Innenperspektiven gegeben ist.

42. So zuerst, auf die interreligiöse Situation bezogen, *Hans-Werner Gensichen*: »Einheimische« Theologie und ökumenische Verantwortung, in: Ders.: *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, Bd. 1, München 1965, 17; Nachweis bei *Theo Sundermeier*: *Synkretismus* (wie Anm.13), 102.

christlichen Tradition durch religiöse Subjekte und die in ihnen präsen- te Kultur oder Lebenswelt nicht objektiv, sondern nur intentional an dieser Tradition gemessen werden kann, eben wiederum nur in Gestalt eines hermeneutischen Prozesses. Die Feststellung von Häresie ist daher identisch mit der Innen-Außen-Grenzziehung durch eine christliche Glaubensgemeinschaft, auch durch mehrere oder viele solcher Gemeinschaften, die sich der »Häresie« gegenüber als Bekenntnisgemeinschaften konstituieren; sie ist empirisch nicht universal, weder zeitlich noch räumlich.

Allerdings erfordert der dem Christentum eigentümliche, »eschatologische« Anspruch auf Universalität unvermeidlich den Ausschluß der Negation des Christentums; (nur) diese Grenzziehung ist auch empirisch universal. Sie wird jedoch auf einem so elementaren Niveau vollzogen, daß Faktum und Norm hier zusammenfallen. Wie die christliche Predigt in dieser Elementarität keinen andern Inhalt hat als »Herr ist Jesus«, so weist das einfache Bekenntnis »Herr ist Jesus« einen Christen empirisch unwiderleglich als solchen aus: »Niemand kann ›Herr ist Jesus‹ sagen außer im Heiligen Geist« (1. Kor 12,3). Jedes christliche Bekenntnis vollzieht der Form nach diese Sprachhandlung, d.h. schreibt die Gehalte des Gottesnamens (»Herr«) einem Menschen bestimmter Zeit, bestimmten Orts und bestimmter Individualität (»Jesus«) zu. Wenn (nur) diese Prädikation das unterscheidend Christliche der christlich-religiösen Praxis ist, dann besagt eine semiotische Identifikation des »Göttlichen« mit anderen Erscheinungen in der Welt die Negation von Christentum (oder dessen Privation, wenn die prädierten Erfahrungen gar nichts mit »Jesus« zu tun haben). Dagegen ist eine (intentional christliche) Prädikation eines »Göttlichen« von »Jesus« nicht einfach Unglaube, sondern »Irrglaube«, die nicht wiederum als Auslegung jenes elementaren Bekenntnisses glaublich gemacht werden kann, d.h. die ein solches »Göttliches« mitbringt, das mit der Eigengeschichte bzw. Selbstprädikation des christlichen Gottes unverträglich scheint⁴³.

Ein synkretistisches Phänomen kann daher, muß aber nicht häretisch sein. Denn es besteht in Blick auf die Struktur seines *Bekenntnisses* zunächst nur in der Varianz des Prädizierten, d.h. des als »heilig« und »göttlich« Erfahrenen; solange es von »Jesus« prädiziert wird, handelt es sich um einen Vorgang im Innenbereich des Christentums. Allerdings ist diese Varianz nicht unendlich, sondern dadurch beschränkt, daß das Göttliche (das nur unter völliger Absehung von religiöser Praxis abstrakt prädiziert werden könnte, was hier irrele-

43. Die dogmatische Bearbeitung des Häresiebegriffs bedient sich meist nur der Korrelation von Schriftauslegung und überliefertem Bekenntnis, bleibt also in einer bestimmten konfessionellen Binnenperspektive unter Ausschluß synkretistischer Phänomene. Vgl. *Johannes Wirsching*: Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie, Göttingen 1990, 141ff.; *Wolfgang Huber*: Art. Häresie III, in: Theologische Realenzyklopädie XIV (1985), 341-348.

vant ist) stets so oder anders bestimmt, d.h. religionsgeschichtlich immer partikular ist. Nicht alles »Göttliche« kann von »Jesus« prädiert werden, wenn nicht der religiösen Selbstausslegung dieser Person, d.h. seinem eigenen ausdrücklichen oder in seinem religiösen Verhalten unausdrücklich vollzogenen Gottesverhältnis widersprochen werden soll; so etwa nicht das Dämonische oder das Tödliche. Werden die in der elementaren christlichen Prädikation implizierten Grenzen des als »göttlich« Anzuerkennenden überschritten, dann wird der anfängliche Synkretismus zur Häresie. Dies im einzelnen jeweils festzustellen, ist jedoch wiederum Ergebnis eines hermeneutischen Prozesses der Identifikation des Christlichen in einer veränderten religiösen Situation⁴⁴.

Die zunehmende Selbstverständlichkeit von Synkretismus zumal in der modernen Phase der Christentumsgeschichte und in der Situation seiner kulturellen Koexistenz mit nichtchristlichen Religionen ist, gegen den griffigen Titel, kein »Zwang zur Häresie« – es sei denn im Sinne des Ausschens und Auswählens unter gegebenen Möglichkeiten, wie dies dem Christentum in seiner individualisierenden und pluralisierenden Traditionslogik zunehmend unvermeidlich ist, aber auch willkommen sein muß⁴⁵. Im Verfolg der hermeneutischen und sozialen Realisierung dieser spezifischen Reproduktionslogik ist das Christentum, ohne seine ›Identität‹ zu verlieren, auch phänomenal eine synkretistische Religion⁴⁶.

44. Vgl. *Hermann P. Siller: Synkretistisches Handeln* (wie Anm.29), 176ff. Die Entgegensetzung: »Die Häresie macht falsche Prädikationen. Der Synkretismus vertauscht den Prädikator mit dem prädierten Eigennamen« (a.a.O. 179), ist jedoch noch zu einfach, als ein und dasselbe Wort zunächst die Funktion des Eigennamens bzw. des logischen Subjekts haben, im Zuge religiöser Habitualisierung und kultureller Sedimentierung, aber auch als Prädikat dienen kann (im Sinne Sillers »enteignet« wird, a.a.O 180), so daß zwei diskrepante Prädikationsweisen gleichzeitig gegeben sein können – eben dies macht die moderne, »nachchristliche« Situation aus.
45. In diesem Sinn denn auch *Peter L. Berger: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (The Heretical Imperative, 1979), Frankfurt a.M. 1980, mit Friedrich Schleiermacher, der jenem »Wählen« konstitutive Funktion für jegliche »positive Religion« zuschreibt (a.a.O. 40f, 145f). Die Bezeichnung dieses Vorgangs mit »Selektivität« oder »Eklektik« (z.B. *Theo Sundermeier: Synkretismus* (wie Anm.13), 101; *Hermann P. Siller: Synkretistisches Handeln* (wie Anm. 29), 184) ist insofern noch mißverständlich, als das hier handelnde Subjekt seinem Verhalten äußerlich-überlegen bleibt – was unter Voraussetzung des modernen Autonomiepostulats sogar wünschbar ist, aber dem religiösen Synkretismus gegenüber ein (vielleicht darauf zurückwirkendes) sekundäres Phänomen darstellt. Aus dem umgekehrt entsprechenden Grund dürfte auch der Ausdruck »Bricolage« hier nicht zureichen, jedenfalls wenn er von der frei vagabundierenden Religiosität gebraucht wird, die ihre Subjektivität religiös in der Schwebung zu halten versucht, vgl. *Volker Drehsen: Vom Beat zur Bricolage* (wie Anm.2), 129ff.
46. Der Ausdruck »synkretistisch« ist wegen seines interaktionistischen Kontextes besser geeignet als die älteren Formeln »synthetische Religion« (*Kurt Leese: Die Religion des protestantischen Menschen*, 2. Aufl. München 1948, 163ff) oder »denkende Reli-

3. Ich habe einen Synkretismusbegriff skizziert, der nicht an einem abstrakten Begriff von *Identität* orientiert ist, sondern einen bestimmten Aspekt christlich-religiöser *Kommunikation* aus der eigentümlichen Traditionslogik des Christentums erklärt, der daher auch, wohlunterschieden, deskriptiv und normativ gebraucht werden kann.

Wenn seine Konzeption richtig ist, müßte er nicht nur auf christliche Phänomene, sondern auch auf die Prozesse des Austauschs und der Verschmelzung zwischen dem Christentum und nichtchristlichen Religionen anwendbar sein. Dies ist dann der Fall, wenn die beiden Voraussetzungen, die für die Möglichkeit bzw. Legitimität des innerchristlichen Synkretismus gemacht wurden (die Nötigung zum Synkretismus des vielfältig werdenden und die Fähigkeit zum Synkretismus aufgrund der religiösen Anerkennung des Anderen) auch für den interreligiösen Synkretismus beansprucht werden dürfen. Sie dürfen es in der Tat dann, wenn die nichtchristlichen Religionen als Widerschein des Handelns desjenigen Gottes gelten, der im christlichen Bekenntnis als »Gott« prädiert wird, wenngleich aufgrund einer anderen Weise oder Dichte göttlicher Präsenz. Diese Annahme dürfte, nach einer Periode der abstrakten Kontraposition von Religion und Christentum in der deutschen evangelischen Theologie, inzwischen wieder so unbestritten sein wie seit urchristlichen Zeiten; insbesondere läßt sich eine solche »Theologie der Religionen« spezifisch christlich, d.h. in einem trinitarischen Gottesbegriff, begründen⁴⁷. Auch die Unterscheidung zwischen legitimem und illegitimem Synkretismus läßt sich analog bestimmen anhand des Gefälles des religiösen Bekenntnisses. Häretisch wäre dann, wie die Totalisierung einer partikularen Gestalt des Christentums zu »dem« Christentum, so umgekehrt auch die Definition des Christlichen durch einen heterogenen Begriff von »Religion«; dort wird die Kontingenz der eigenen Binnenperspektive verabsolutierend negiert, hier relativierend. Dies letztere ist das Problem nicht nur in der Voraussetzung des neuzeitlichen, universalistischen Religionsbegriffs, der die historischen Gestalten von Religion und Religiosität am Maß ihrer Übereinstimmung mit einer »natürlichen Religion« als Religion zuläßt, sondern auch in der (eher der indischen Religiosität entstammenden) Voraussetzung der Einheit aller Religionen, wie sie in der neuesten, sogenannten Pluralistischen Religionstheologie gemacht wird⁴⁸.

gion« (*Adolf Harnack*: Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas, Gotha 1927, 2). Vgl. *Carl H. Ratschow*: Das Christentum als denkende Religion (1963), in: Ders.: Von den Wandlungen Gottes, Berlin 1986, 3-23.

47. Religionen (wie Anm.41), 91ff, 113ff, im Gefolge von *Carl Heinz Ratschow*: Die Religionen (HSTh, 16), Gütersloh 1979, bes. 116ff. Vgl. jetzt auch *Walter Sparr*: Art. Natürliche Theologie. in: Theologische Realenzyklopädie XXIV (1994), 85-98.
48. Belege bei *Reinhold Bernhardt* (Hg.): Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991. Speziell zu dem hier einschlägigen »Weltparlament der Religionen« (1893/1993) vgl. *Reinhart Hummel*: Religiöser Pluralismus (wie Anm.2), 8ff.

Die Analogie des intrinsisch christlichen und des interreligiösen Synkretismus hat ihre Grenze allerdings genau auch an der kategorialen Differenz zwischen Religion und christlichem Glauben, d.h. an der Unverfügbarkeit der christlichen Prädikation des wahren Gottes von »Jesus von Nazareth«. Daher ist die Eigendynamik des interreligiösen Lernens, das sich auf dem Niveau der Selbstdarstellung des Christentums als Religion unter Religionen abspielt, noch riskanter als die Eigendynamik interkonfessionellen Lernens im Christentum. Dort muß man mit der menschlich unausgleichbaren Ungleichzeitigkeit und Ungleichartigkeit der Präsenz des göttlichen Geistes in der Welt rechnen; hier ist die begründete Hoffnung auf das Wirken des Heiligen Geistes allen Beteiligten gemeinsam.